



EL ARTE ABSTRACTO Y LO INDECIBLE: EL FONDO ABISAL DE LA OBRA DE ARTE

ANTONI GONZALO CARBÓ

«Es verdad: Tú eres el Dios escondido.»

Isaías, 45,15.

«El dios sólo se hace presente al desaparecer escondiéndose.»

MARTIN HEIDEGGER,
Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung.

RESUMEN:

A partir de una serie de pinturas murales que el artista norteamericano Mark Rothko realizó en los años 1963-66 para una capilla que lleva su nombre en la ciudad de Houston (Texas), se establece un recorrido por la teología negativa en las tres Religiones del Libro (judaísmo, cristianismo, Islam). El fin es establecer una relación entre la denominada «Escuela de Nueva York» (Mark Rothko, Ad Reinhardt, Barnett Newman,...) y la mística especulativa, fundada en las ideas comunes –a la teología apofática y a la «abstracción contemplativa»– del *Deus absconditus*, la visión ascética, el despojamiento y la esencia de la imagen.

SUMMARY:

From a set of mural paintings performed by the North American artist Mark Rothko during 1963-66 for a chapel called after him in Houston (Texas), we can recognize a way through the negative theology of the three Holybook Religions (Judaism, Christianity, Islamism). The aim is the establishment of a connection between the so called «New York School» (Mark Rothko, Ad Reinhardt, Barnett Newman,...) and the speculative mysticism based on the common ideas –to the apophatic theology and to the «contemplative abstraction»– of *Deus absconditus*, the ascetic vision, the dispossession and the image essence.

1. El océano abisal del *absconditum*

La paradoja del arte abstracto (desde Malévitch al Arte Minimal) ha consistido en mostrar lo impensable (*Undenkbare*), en hacer visible lo invisible (*aóratos*), representar lo irrepresentable (*Entbildung*); esto es, la trascen-

dencia metafísica, morada de lo inefable que —de Plotino a Wittgenstein— se ha venido a designar como el territorio de lo Indecible (*Unsagbare*). La esencia (*Wesen*) de la imagen reposa en el fundamento de lo ausente, en lo que no tiene fundamento (*Abgrund*). Tanto la teología apofática como el arte abstracto —en su recorrido común por la ontología de la imagen— especulan sobre ese desierto de lo inexpresable (*Unaussprechliches*) que es el Principio anterior al ser; espacio sin límite (*die Unbegrenztheit*), abismo más allá de lo visible constituido de silencio y de reposo, en el que toda representación está de más.

El arte se enfrenta así con un muro de tiniebla o de silencio, el de la trascendencia metafísica, que comporta a la vez su horizonte de sentido (*Bedeutungsrichtung*) y su propio límite. Plotino hablaba de «ver sin ver nada» (*Enn.* V, 5,7) y Gregorio de Nisa de «ver, en la misma imposibilidad de ver» (*De vita Moysis*, II, 163). Lo *inexpresable*, aquel fondo de silencio en el que el decir cobra significado, es la tensión máxima del lenguaje, su disolución en la palabra impronunciable. La experiencia espiritual del arte abstracto se sitúa pues entre lo inteligible (a través del lenguaje) y lo ininteligible (por medio del silencio), entre el decir y lo indecible, en *la frontera entre la extinción de la imagen y la plenitud de la visión*. Es un proceso de despojamiento de la imagen semejante a la *aphairesis* (abstracción) y *apóphasis* (negación) del neoplatonismo. Abstracción plástica y extinción mística siguen pues caminos paralelos.

En los años 1963-66 el artista norteamericano Mark Rothko emprende la labor de realizar una serie de pinturas murales para una capilla interdenominacional concebida expresamente para las mismas en la ciudad de Houston (Texas). Los murales constan de tres trípticos, cinco paneles individuales, cuatro alternativas. El tema es la pasión de Cristo. Rothko dijo sobre estos murales: *Siempre busqué algo más*.

Las *Black Paintings* (1968-69) de Rothko y las *Ultimate Paintings* (1958-1960) de Ad Reinhardt son la imagen de la *Nuda essentia animae*, la oquedad de la mirada que no se puede fijar en la *Nuda essentia Dei*. Es el abismo o vacío existente entre Dios y el hombre, *el océano abisal que es el rostro de la lejanía de Dios*. Es el Dios del silencio de Salmos 22,3: «¡Oh Dios mío! Llamo de día, pero Tú no me contestas, y de noche, y no hay sosiego para mí». Así, también Hölderlin se pregunta en uno de sus poemas por esta región del No-saber, por la *medida misteriosa* de Dios: «¿Qué es Dios? desconocido... Tanto más invisible es una cosa cuando se destina a lo extraño...»¹ Este cielo abierto en su evidencia vacía es el de la Faz sin Faz, el del Dios ausente.

1. Y Heidegger comenta del mismo: «A esto que le es familiar al hombre, pero extraño al Dios, se destina el Desconocido, para permanecer allí cobijado como el Desconocido». Cf.

Se trata de hacer visible la imagen irrepresentable, la de Aquel del que no se conoce imagen alguna, la *Faz oscura de Dios*, la del *Deus absconditus*. El *Absconditum* es el Dios oculto e incognoscible, la esencia no concebida, el misterio del arcano, Dios como silencio que comporta el mundo privado de su secreto, el vacío que deja su exilio, el fondo no creado del alma, la luz ausente; es, en definitiva, el océano abisal anterior a todo pensamiento y a todo saber. Es ésta la imagen opaca por excelencia, puesto que su Rostro es la imagen del «fondo sin fondo» (de Dios) –así en Eckhart y en Heidegger–, el centro mismo del abismo (*Abgrund*), el *agujero negro*. En la Biblia (Ex 33,23), Yahvé dice a Moisés: «*Luego retiraré mi mano, y me verás las espaldas, pero mi faz no la verás*». Distancia insalvable del inefable que comporta el entenebrecimiento de la visión y la consiguiente «des-representación» de la imagen (*Entbildung*). Es la luz de la *teología negativa*, del Dios escondido e innombrable, del fundamento abismal del alma, simbolizado en la experiencia conocida de Moisés y san Pablo: el primero, cuando ante la zarza ardiente penetra en las tinieblas de la inaccesibilidad y, el segundo, cuando oye las palabras que expresan la inefabilidad divina.

El arte abstracto se encamina hacia el *océano abisal de lo ignoto*, del *Absconditum*, del Dios incomprensible e indecible, como el retirarse del ser en la ocultación. Homero enseñó que Océano es el origen de los dioses, y Tetis su madre, los cuales fueron transformados en *Bythós* (Abismo) y *Sigé* (Silencio) por los gnósticos valentinianos. También Secundo, Marcos, los «ofitas», los *Oráculos Caldeos*, los papiros mágicos y Jámblico, conciben a Dios como un Abismo. Para Maestro Eckhart, Dios es Fundamento (*Grund*) y es Abismo (*Abgrund*), es el desierto sin oasis o es el «mar sin lindes de su desfondamiento». Este «océano sin fondo» ('Attâr) o «desierto del Misterio» (Rûzbehân) tiene su huella en el grado cero del cuadro, en su oquedad y su horizonte *terminal*: *Pinturas finales* las llama Reinhardt. Así se muestra en la tradición de la teología apofática: en el 'En-sof de la Cábala judía, el *Mubdi'* de la Shí'a ismá'ílí o la *Deitas* de la mística cristiana. El fundamento de la obra de arte se proyecta sobre este abismo del trasfondo divino, de quietud y de silencio. La obra de arte se dirige pues hacia el verdadero abandono, el de su propia imagen, hacia su esencia (*Wesen*) despojada, des-representada (*Entbildung*) de imágenes, en la búsqueda de la imagen más allá de la imagen (*Wiederbildung*).

El *mar abisal de Dios* es la última profundidad, la zona innombrable. Su imagen es la del *Cuadrado negro* de Malévitch, o las *Pinturas negras* de

Reinhardt y de Heidegger. En la mística de Eckhart es el «Abismo de la divinidad» (*Abgrund*), y para Jacob Böhme, un trasfondo divino (*Ungrund*) concebido como *absolvens*; *fundamento desfondado*² que fundamenta –según Heidegger–³ sin ser visto, el principio (*Grund*) que deviene la realidad primordial (*Urgrund*), pero que funda desde el horizonte abismal de lo inefable, la Faz del Abismo (*Abgrund*). De forma paralela, el Universo es para Malévitch un infinito que no tiene «ni techo, ni suelo, ni fundamento, ni horizonte», «donde se halla Dios con todo su infinito y lo absoluto de la perfección (de Dios)».⁴

La Cábala judía llama al *Deus absconditus*, 'En-sof (Infinito).⁵ El cabalista Azriel de Gerona lo define así: «'En-sof es el estado indiferenciado y absoluto en la perfecta unidad, en el seno de la cual no se produce cambio alguno. Y puesto que no tiene límites, nada existe fuera de él; como está por encima de todo, es el principio en el cual se halla todo lo oculto y lo visible; y puesto que está oculto [...] nuestra comprensión del mismo no puede darse sino por la vía de la negación».⁶

2. Dicho *Fondo sin fondo* de Dios tiene una correspondencia en la teología apofática shí'í de Qādī Sa'īd Qummī, de Rajab 'Alī Tabrīzī y de Shaykh Ahmad Ahsā'ī. Se trata del *absolutio* (*itlāq*), que *absuelve* (*absolvens*, *mutlaq*) al *absolutum* (*mutlaq*) de cualquier otra referencia que no sea él mismo, de toda determinación. Si el *absolvens* absuelve al *absoluto* de toda determinación, queda por absolver el absoluto de esta indeterminación misma. Pues este *absoluto* es ya una determinación inicial que usurpa la Indeterminación radical (*lā-ta'ayyun*) del Incognoscible, del Abismo divino. El *absolvens* está *eo ipso* más allá del Ser, Supra-Ser, *hiperousion*, puesto que lo que confiere el Ser trasciende necesariamente el Ser.

3. HEIDEGGER, M., *La proposición del fundamento* (*Der Satz vom Grund*), Barcelona: Serbal, 1991 [1957], p. 111: «[...] El retirarse del ser en la ocultación, ocultación que sigue siendo la fuente de toda desocultación. Allí donde desaparece el último resto de ocultación del ser, a saber, en el absoluto saberse a sí mismo del espíritu absoluto [...]»

4. MALÉVITCH, K., «Dios no es destronado», 1922, en *Écrits sur l'art*, 4 vol., Lausana: L'Âge d'Homme, 1993 [1974], vol. 1, §§ 5, 26, pp. 150, 173.

5. El 'En-sof es un neologismo que, como epíteto de Dios, significa literalmente «*Sin fin*», «*Lo Infinito*», Ser recóndito de naturaleza oscura, en sí incomprensible e inefable, lo más secreto de la divinidad, lo que es sin nombre, lo que es trascendente, extraño. El 'En-sof revela el carácter impersonal del Dios oculto para el hombre, el Ser íntimo de la Divinidad (así en el *Zohar*), que no tiene cualidades ni atributos, que permanece en un mundo primero, el más profundamente oculto, imperceptible e ininteligible a todo salvo a Dios (así también en Böhme). Isaac el Ciego llama al *Deus absconditus* «aquello que no se concibe con el pensamiento». Se trata de la revelación de aquella oscura raíz de la que nada se puede predicar, ya que nunca se manifiesta ni aun simbólicamente. Pero esta raíz oculta y las emanaciones divinas (las diez *sefirot*) son una y la misma cosa. Cf. SCHOLEM, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, Nueva York: Schocken Books Inc., 1946.

6. Citado por HAYOUN, M.-R., *Les Lumières de Cordoue à Berlin. Une histoire intellectuelle du judaïsme*, s. l.: J.-C. Lattès, 1996, p. 310. Para la mística judía, en particular en la Cábala española del siglo XIII de tendencia neoplatónica, el 'En-sof viene a formar parte de las paráfrasis abstractas más corrientes: la «cosa oculta», «la luz que se oculta», «el misterio de la

Según la hermenéutica simbólica de Martin Heidegger, frente a la comprensión articulada en la claridad hay una *comprensión oscura* que bien puede considerarse la metáfora de *la obra de arte como proceso de ocultación ante lo inaccesible*: «... la oscuridad y el silencio de lo extraño. Por medio de estos aspectos extraña el dios». ⁷ Por su parte, Hans-Georg Gadamer habla de «... la pasión del ser humano bajo el oscurecido cielo de nuestro presente... en el mismo abandono y en el mismo oscurecimiento de Dios». ⁸ El propio Malévitch considera que «La aspiración del hombre a la unidad es una *aspiración oscura por ver...* en la unidad una dirección de Dios». ⁹

La pintura abstracta moderna, en concreto la denominada «Escuela de Nueva York», ha llevado la representación pictórica –siguiendo la herencia del purismo sintético de Malévitch y de Mondrian– al punto extremo del despojamiento de la imagen. ¹⁰ Los sobrios murales de la Capilla realizada por Mark Rothko, la serie *Estaciones de la Cruz* de Barnett Newman, o las *Pinturas negras* de Ad Reinhardt, son la plasmación solemne y trágica de la búsqueda infructuosa por plasmar la imagen del Absoluto, el resultado silencioso de esta visión imposible. La obra de arte se muestra así como un proceso de ascesis, reflejo del desierto interior, que comporta una *des-representación* de la imagen desnudada de formas. La fuente de la visión conduce de manera paradójica a la ausencia de modelo, al icono como punto vacío, a la *kénôsis*, al pozo sin fondo de la imagen opaca.

2. *Via negationis*

La pintura abstracta contemplativa se muestra como *la obra de arte en un tiempo de ocultación*. Su forma de comprensión oscura tiene su refer-

ocultación», *sétér ha-ta'aluma*, «la Unidad indivisa» (o la Indiferenciación de la Unidad), «el ser absoluto», «la raíz de todas las raíces», la «gran Realidad», «la Unidad indiferenciada», el movimiento que remite a lo más secreto de la divinidad, pues Él se retira y se oculta en el *abismo inaccesible* de su luz que es la fuente. Es lo inefable, lo que es sin nombre, trascendente, extraño y aislado de todo. Es la circunlocución «sin fin» o «infinitado», relación entre Él y Él mismo, es el Dios oculto que permanece eternamente incognoscible en las profundidades de su propio Ser, o en la audaz expresión de los cabalistas, «en las profundidades de Su Nada». El ser de Dios rebasa todo, está desprendido de todo, y por tanto, lo abraza todo.

7. HEIDEGGER, M., «...Poéticamente habita el hombre...», *op. cit.*, p. 175.

8. GADAMER, H.-G., «Sentido y ocultación de sentido en Paul Celan», en *Poema y diálogo*, Barcelona: Gedisa, 1993 [1990], pp. 121, 124.

9. MALÉVITCH, K., *op. cit.*, § 20, p. 164. (La cursiva es mía).

10. Este tema del despojamiento de la imagen en la mística eckhartiana y en la pintura abstracta ha sido tratado por VEGA, A., «El sacrificio de la imagen. Ideas para una estética de la religión», en *Er. Revista de Filosofía*, nº 19, Sevilla, 1996, pp. 130-146.

encia en lo impensable e irrepresentable por excelencia, el *Deus absconditus*. Es el Dios en Sí mismo de la Biblia: 'Eh'yé asher 'Eh'yé, «Yo soy el que soy», o bien, *Ego sum qui sum*, «Yo soy quien soy» (Ex 3,14).

«Yo soy "el que es"». De ahí que según la Biblia griega de Filón de Alejandría la designación favorita de Dios sea «El que es» o «El que es de verdad». Pero cuando lo pone en neutro y habla de «lo que es», «lo que es de verdad», está dejando el Antiguo Testamento y asimilando el Dios de sus padres al Absoluto impersonal de los platónicos. Dios es lo absolutamente trascendente e incomprensible, lo más sublime, lo difícilmente o nada comunicable (*De post. Caini*, 15). Filón habla así de la «tiniebla en la que habita el *Ser sin forma*», puesto que la entrada en la tiniebla es el esfuerzo por despojarse de imágenes y conceptos materiales con tal de llegar al *Ser sin forma*. Según Maimónides (de 'Ehyé asher 'Ehyé), Dios está fuera de nuestras categorías espacio-temporales: «Sábete que la descripción de Dios [...] por medio de negaciones es la única verdadera [...]» «Solamente aprehendemos de él "que es", pero no "lo que es"» (*Guía de perplejos*, I, 58).

San Justino dice que Dios es un ser único e innombrable, «anónimo» (*Dial* 127). Según Clemente de Alejandría, podemos llegar a Dios, no en lo que Él es, sino en lo que no es (*Strom.*). También Orígenes afirma que «Dios es inefable e invisible, innominable...» (*C. Cels.*, VII, 43). Para san Hilario de Poitiers, «Dios es invisible, inefable, infinito; la palabra ha de callar para expresarlo, la mente es torpe para investigarlo, la inteligencia es estrecha si quiere abarcarlo» (*De Trin.*, II, 6). San Gregorio de Nacianzo reconoce que «Es imposible expresar la naturaleza de Dios, pero aún menos posible es conocerla» (*Or. XVII [theologica II]*). San Basilio afirma que «Es por sus obras que decimos conocer a Dios, pero no pretendemos ascender hasta su esencia [...] que está fuera de nuestro alcance» (*Carta a Amfiloco*).

Para san Gregorio de Nisa, Dios es lo absolutamente incognoscible. Dios se halla en las tinieblas, porque Dios reside allí donde nuestro conocimiento no tiene acceso, pues «la divinidad es esencialmente lo que está por encima de todo conocimiento y de toda comprensión» (*Vita Moysis*, II, 162-165). Juan Crisóstomo lo desarrolla en sus homilias «*Sobre la incomprendibilidad de Dios*». Según san Agustín, el hombre llamado a conocer a Dios, nunca podrá sin embargo comprenderlo totalmente; incognoscibilidad que comporta la *docta ignorantia* con la que la fe tiene acceso a la realidad de Dios: «[...] Dar en Dios un poco con la mente es ya dicha muy grande; comprenderle, abarcarlo, de todo en todo imposible» (*Ser.* 117).

Dionisio Areopagita habla de Dios como «luz de tiniebla» o «tiniebla luminosa» (el «rayo de tiniebla» de la divina Supraesencia), idea ya presente en Filón de Alejandría y en Gregorio de Nisa, y retomada por san Juan de la Cruz: esto es, un rostro divino que no se puede ceñir con la mirada pues es

invisible a la visión humana. Dios es «aquel que está más allá de todo ser y de todo saber» (MT 100 A). «La divina tiniebla es “Luz inaccesible” donde se dice que “Dios mora”. Resulta invisible por su claridad deslumbradora. El desbordamiento de sus irradiaciones supraesenciales impide la visión» (Carta V). Por su parte, Juan Damasceno, como Dionisio, remarca la esencial incognoscibilidad y el valor de la teología apofática: «De manera que Dios es infinito e incomprensible, y esto es lo único que de él podemos comprender: la infinitud y la incomprensibilidad» (Or., I, 4). Juan Escoto Erígena afirma que Dios es más que el ser, es «hiperesencial», dicho de forma afirmativa, pero de contenido negativo; está más allá de la esencia, pero no se dice lo que Él es. Pero ¿qué es? Lo ignoramos. Según Nicolás de Cusa, Dios es aquel «de quien uno comprende que no puede comprender... porque es lo inteligible que tiene tanta inteligibilidad que nunca podrá ser plenamente comprendido» (*De visione Dei*, 16).

San Juan de la Cruz considera que «La razón es porque Dios a quien va el entendimiento excede al entendimiento, y así es incomprensible e inaccesible al entendimiento, y, por tanto, cuando el entendimiento va entendiendo, no se va llegando a Dios, sino antes apartando» (Llama 3,48). A su vez, en la mística alemana de Jacob Böhme, el *Ungrund* es el Dios oculto autoengendrado a partir del *Purum Nihil*, la Nada, la indeterminación del *Absoluto suprapersonal*. La autogeneración del Dios personal engendrándose a partir del Absoluto suprapersonal, absolviéndose de la indeterminación de este Absoluto, es el nacimiento eterno de Dios. También en Angelus Silesius, en diversos dísticos de *El peregrino querubínico*, se puede apreciar la influencia de la mística del «abismo divino» (la *Gotttheit*) del Maestro Eckhart, el apofatismo impersonal de la divinidad-nada.

3. Dios del silencio

Se trata, en definitiva, de la imagen del *Dios oculto y silencioso* de la Biblia y del Corán. Así, en Is 47,5: «Siéntate en silencio, súmete en tinieblas». Y en los Salmos: «Solamente a Dios espera mi alma en silencio» (62,2); «A Ti, el silencio como alabanza» (65,2). Rilke lo expresa de forma concisa en uno de sus poemas: «Si l'on chante un dieu, / ce dieu vous rend son silence. / Nul de nous ne s'avance / que vers un dieu silencieux.»¹¹

Shankara nos dice que «Este Âtman es silencio».¹² También Lao Tzu

11. RILKE, R. M., *Vergers*, 9, en *Poemas franceses*, ed. bilingüe de T. Segovia, Valencia: Pre-textos, 1994, p. 18.

12. Shankara, en *Vedânta Sûtras* III.2.17: «Este Brahman es silencio» (*tûsnim*). En *Kena*

afirma que el *Tao* es «solitario y silencioso», anónimo, puesto que ¿quién le había de nombrar y Él mismo a quién podía decir su nombre? Lo mismo que Aristóteles, Lao Tzu no concibe cómo el gran *Solitario*, Dios, pueda pensar en *Sí* o tenga en *Sí* su *Palabra Eterna*. «Entender el *Tao* es como oscuridad» (cap. 41^b). Se trata de la trascendencia inefable de Dios. En este estadio, el *Tao* es no sólo innominable, sino imperceptible, incomprensible e inefable: «Retornando a su *no ser*, es la Forma sin forma, la Figura sin figura. Oscuro y luminoso [...]» (cap. 14^b). Las *Pinturas negras* de Reinhardt están impregnadas de esta concepción del *Tao* como *Ch'ung* (oquedad, vacío)¹³ y *Yüan* (abismo y profundidad), imagen de sólida quietud y de opacidad, puesto que el *Tao* es inmutable, vive solitario en reposo imperturbable (como el *Bythós* o Padre de los gnósticos), es «Silencioso, vacío, solitario e inmutable» (cap. 25^a).

El ázar de Worms, un maestro hasídico del siglo XIII, afirma de forma elocuente: *Dios es silencio*. Dios no se revela ni habla. Él «guarda silencio y sostiene el universo».¹⁴ La silenciosa divinidad, inmanente a todas las cosas en tanto que su realidad más profunda, habla y se revela a través del aspecto de su gloria. Maestro Eckhart dice lo mismo, puesto que «Dios es una Palabra inexpressable». Leví Isaac, el «rabí» de Berdichev afirma del exilio de Dios: «*Aquí abajo está el exilio y Dios mismo está exiliado*». Para el maestro hasídico Rabí Nahman de Bratislava, *Dios está ausente del mundo*.¹⁵ La separación absoluta de Dios, su trascendencia absoluta, es la condición lógi-

Upanishad, I, 3-4: «Allí donde la mirada no accede, ni accede la palabra ni el pensamiento... Lo que no se expresa por la palabra, por lo que la palabra es expresada, eso es el *brahman*...» Como en la doctrina gnóstica de los Eones (Védico *amrtâsah* = *devâh*) podemos decir que *ab intra* y de manera informal son *Bythós* (Abismo) y *Sigé* (Silencio; Védico = *tusnî*), y *ab extra*, de manera formal, *Noûs* (Inteligencia; Védico = *manas*) y *Énnoia* (Sabiduría). Cf. COOMARASWAMY, A. K., «The Vedic Doctrine of "Silence"», en *Selected papers: Metaphysics*, vol. 2, ed. de R. Lipsey, 2ª ed., Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1987 [1977], pp. 198-208.

13. El Sumo Trascendente del platonismo y del neopitagorismo era «más allá del ser» (cf. Platón, *Rep.* VI 509c). Basílides, al *Ser Supremo* le llama *pura nada* (apud Hipólito de Roma, *Refut.*, VII, 20). Dionisio Areopagita afirma que no es nada conceptual la Causa suprema de todo lo conceptual: «No es ninguna de las cosas que son ni de las que no son [...] Absolutamente nada se puede afirmar ni negar de ella» (*T. M.*, 1048 B). Tampoco en la mística judía el Dios oculto puede tener atributos especiales, equivale a una *Pura Nada* (*Sefirot belimah*), símbolo del 'En-sof inefable, pero una nada que no representa una oposición al Ser, sino una fuente creadora. En la mística del hasidismo se habla también de 'Ain (Nada) de Dios: «Un hombre llega a contemplar la Nada ('Ain)» como la imagen de Dios (Leví Isaac de Berdichev).

14. Cf. SCHOLEM, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*. Trad. franc.: *Les grands courants de la mystique juive*, París: Payot, 1973, p. 126.

15. Cf. OUKANNIN, M.-A., *Le Livre brûlé. Lire le Talmud*, París: Lieu Commun, 1986, L. III, pp. 335-402.

ca de la existencia del hombre y del mundo. En efecto, hace falta afirmar dos cosas contrarias a la vez: 1) Dios está ausente del mundo (consecuencia del *tsimtsum* o «contracción» de Dios en sí mismo); 2) Dios está en el mundo, pues el mundo no puede existir sin él. Es la imposibilidad lógica de la presencia de Dios en el espacio vacío. «Espacio vacío» significa precisamente «espacio vacío de Dios». La búsqueda de Dios mediante la razón resulta vana, puesto que aquel que razona existe en el vacío del cual Dios mismo está ausente. El único discurso posible es el «silencio» (*chtiqa*) que suscita los más profundos interrogantes: «*Las preguntas que provienen del espacio vacío son del orden del silencio. No hay razón ni lenguaje para responder a ello*».

No es de extrañar que Elie Wiesel, educado en el hasidismo pero marcado por el silencio de Auschwitz, afirme: «Al silencio divino responde el silencio humano; y ambos son de esencia trágica [...] Pues, a fin de cuentas, la alternativa, por ahora, es ésta: responder con la palabra humana al silencio divino o responder con el silencio humano a la palabra divina».¹⁶

En los escritos gnósticos abundan los pasajes sobre el anonimato de su Dios-Abismo.¹⁷ En el hermetismo Dios es anónimo y poliónimo. Tiene todos los nombres porque sólo Él es el padre y por eso no tiene ningún nombre porque es Padre de todos. En el *Corpus Hermeticum* I 31 se lee: «[...] Inexpresable, Indecible, tú a a quien sólo el silencio nombra». Así en el gnosticismo valentiniano o en los *Oráculos Caldeos* (fr. 16) se habla del Abismo (*Bythós*) paterno o Silencio (*Sigé*) del Padre (*bythós patrikós*) que se necesita concebirlo por medio de «un intelecto vacío»: «...En el Silencio de los padres alimentado por Dios...». También en el *Anónimo Bruciano*: «Éste es aquel del que proceden todas las cosas; antes de él era el silencio, nadie hablaba de él, pues es inenarrable, inimaginable» (fol. 94r). El *Evang. Mariae* observa que todo el Pleroma está en silencio (p. 75, 6 TILL). En los escritos valentinianos de Nag Hammadi se dice del primer Principio, Padre (o Pre-Padre):¹⁸ «Él habita en la Díada y en el Par, y su pareja es Silencio»

16. WIESEL, E., *Contra la Melancolía*, Madrid: Caparrós, 1996 [1981], p. 198.

17. Cf. ORBE, A., *Estudios valentinianos*, 5 vol., Roma: Univ. Gregoriana, 1955-1966, I/1. *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, 1958, «El silencio del Abismo», pp. 58-67.

18. En la terminología ismá'ílí, el equivalente del *Theós ágnoštos* de los gnósticos es el Principio Originador (*Mubdi'*), el Supra-Ser, el *hyperousion*, el instaurador del ser, el Misterio de los Misterios (*Ghayb al-Ghuyûb*). Sobre el gnosticismo, cf. JONAS, H., *Gnosis und spätantiker Geist*, 2 vol., Gotinga, 1934; *The Gnostic Religion*, Boston: Beacon, 1958; PUECH, H.-CH., *En quête de la Gnose. I*, París: Gallimard, 1978; MONTSERRAT TORRENTS, J., *Los gnósticos*, 2 vol., Madrid: Gredos, 1983.

(Exp Val 22,25-27).¹⁹ Por su parte, el texto gnóstico de *Allógenes* hace referencia también al Padre oculto y sellado: «Él es reposo, un silencio, una quietud, y es inescrutablemente inescrutable, una sombra».²⁰ Lo mismo se diría de los sombríos espacios vacíos de las obras de Rothko y de Reinhardt. También en la literatura de los Padres Apostólicos, así en Ignacio de Antioquía, se habla del Logos de Dios, «el que procedió del silencio» (*Magn.* 8, 2), del *silencio sonoro de los misterios de Dios* (*Ephes.* 19, 1). Y más cercano a nosotros, el pensamiento de Simone Weil expresa algo muy similar: «Silencio de Dios. Los ruidos de aquí abajo imitan ese silencio».²¹

Las *Pinturas negras* de Rothko y Reinhardt son este «soporte de la contemplación» del *Absconditum*; Dios como esencia solitaria e insondable (la *Deitas* de Eckhart, el *Ungrund* de Böhme), como *Silentium silens* (gnósticos valentinianos). Imagen abisal y opaca del cuadro que es reflejo del alma desgarrada, la identidad aniquilada del hombre que interioriza el sentimiento de la «divinidad desfondada» (la *Grundlose Gottheit* de Eckhart). Imagen que en la búsqueda de su esencia (*Wesen*, en Heidegger) conduce a la ascesis, al desprendimiento del mundo (*Entworden*), al desierto interior, a la des-representación desnuda de la imágenes, al despojamiento (*Entbilden*) y sacrificio de la propia imagen. La ipseidad de Dios, inexpresable y no manifestable en sí, corresponde, en nuestra experiencia humana, al vacío o al silencio. No es de extrañar pues que Gadamer nos hable de «... Este enmudecer del cuadro moderno, que nos asalta con una elocuencia propia, silenciosa».²²

4. La comprensión oscura

Se trata de alcanzar, por medio de la ascesis y el correspondiente despojamiento de la imagen, una experiencia límite de la visión de Dios, visión que intenta explorar lo que está más allá de su alcance. Es la visión que se dirige hacia la búsqueda de su trascendencia, afán de la mirada que persigue el conocimiento de lo que se sitúa más allá del *límite*, hacia el cerco oscuro de

19. Cf. PIÑERO, A.; MONTERRAT TORRENTS, J.; GARCÍA BAZÁN, F. et al., *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 2 vol., Madrid: Trotta, 1997, I. *Tratados filosóficos y cosmológicos*, pp. 53-54.

20. *Allógenes*, Biblioteca de Nag Hammadi, XI, 3, §§ 65-66, *ibid.*, p. 294.

21. WEIL, S., «Aquél al que hay que amar está ausente», en *La gravedad y la gracia*, Madrid: Trotta, 1994 [1947], p. 150.

22. GADAMER, H.-G., «Del enmudecer del cuadro» (1965), incluido en *Estética y hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 1996, p. 235.

lo *sagrado*. La obra de estos pintores abstractos se sume en el andar errante de la visión, rastreando la sombra del Dios oculto, la raíz misteriosa, la *oscura raíz de donde todo emerge*, y que es la imagen de la «*oscuridad de los orígenes*», según el verso de Rilke. Esplendor de la mirada en la que lo invisible no se muestra ya como opuesto a lo visible. Es la *opacidad de la imagen* como consecuencia de la imposibilidad de alcanzar la visión inaprehensible del Único, del Misterio del Dios inefable. Esta visión apofática o *via negationis* comporta un despojamiento de la imagen. Las *Black Paintings* de Rothko o las *Ultimate Paintings* de Reinhardt siguen el camino iniciado por el *Cuadrado negro* de Malévitch. Se trata de la *comprensión oscura* que genera «la luz fulgente de lo Sagrado», según la expresión de Heidegger. La sobriedad y oscuridad cromática de las últimas obras de Rothko y Reinhardt trazan una luz metafísica, umbría lumbre que remite a la imagen sombría de la Faz de Dios, a la «pintura... en la sombra» de Malévitch. Son imágenes que se muestran como lo que María Zambrano llama «la última aparición de lo sagrado: la nada».²³

También Heidegger concibe la *Lichtung* como una luz que no es deslumbrante, una *luz oscura*, vinculada a la oscuridad en tanto que recinto de lo *sagrado*. El fondo oscuro de la *Lichtung* abre el aparecer (*Erscheinen*) de lo que otro esconde bajo el sello de lo sagrado, que se convierte así en el fundamento (*Grund*) primero de la palabra y cobijo del ser. Heidegger parte de los conocidos versos de Hölderlin: «Alcáncenme, empero, / llena de la luz oscura, / la copa aromada...» (*Andenken*, vv. 25-27). Luminosa claridad en la que se abre la profundidad de lo escondido y la oscuridad se muestra *como hermana de la claridad*. El «lenguaje de la esencia» que nos propone Heidegger se presenta como un estudio ontológico del elemento divino, del *esplendor oculto* de la *Lichtung* (el claro en el bosque), del fuego heraclíteo, que nunca se apaga, del «puro dejar surgir» del «sagrado de Hölderlin». Lo oscuro carece de luz, pero no por ello deja de estar iluminado. La «*luz oscura*» del verso de Hölderlin remite a «la luz fulgente de lo Sagrado». El poeta, ciertamente, ve un fulgor que viene a través de su oscuridad hasta la luz. La luz oscura, como la «*luz negra*» del místico persa Mahmûd Shabistari, no niega la claridad, pero sí el excesivo esplendor, porque éste, cuanto más claro es, más decididamente impide la visión: «No sólo es que el fuego excesivamente fogoso deslumbre al ojo, sino que la claridad excesiva absorbe también todo lo que se muestre y sea más oscura que lo oscuro [...] Pues la oscuridad abre la aparición de lo que cobija, y en ésta lo cobijado en aquélla. Lo oscuro concede a la luz la plenitud de cuanto tiene para otorgar en su

23. Cf. ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, México: F. C. E., 1955.

fulgor».²⁴ Por ello, nuestra tarea –afirma Heidegger– es experimentar el estado de no oculto (*Unverborgenheit*) como iluminación (*Lichtung*).

Frente a una comprensión articulada en la claridad hay tal vez el modo de una comprensión oscura, que no está articulada y que no se consume en el brillo apariencial de una claridad que separa y une, que escinde y combina, sino que es una especie de roce nocturno y que puede ser caracterizada, tal como plantea Heidegger, como proximidad del parentesco óntico. Puesto que: «En cuanto el-que-puede-encender-el fuego y el-que-puede-rozar-el-poder-luminico, el hombre es al mismo tiempo el-que-puede-rozar-lo-oscuro en el sueño y en la muerte».²⁵ Es esta metáfora de dar luz al bosque (*ein Holz lichten*) oscuro –de que nos habla Heidegger– que, tal como sostiene la gnosis, *saca afuera lo escondido*. Una luz sombría, *lucus a non lucendo*, que invade el fondo vacío de las obras de Reinhardt y de Rothko, sumiéndolas en una visión taciturna, apagada. Esconde el acceso a una luz imposible de aprehender, luz más allá de la luz, ultrapasando el límite, luz (*phôs*) que cubre su plenitud en la sombra (*skiá*), sol de medianoche, luz invisible que ciega, y al mismo tiempo, parece ser la enigmática génesis del ver, deslumbramiento de la mirada desplazada hacia su propio fondo (*Grund*), donde el espacio es el vértigo del abismo (*Abgrund*), la plenitud vacía de la mirada.

En el *Sefer Ha-Bahir* («Libro de la Claridad»), Rabí Nehunya' ben Ha-Qanah menciona el versículo de Sal 139,12: «Pero las tinieblas no lo son delante de Ti, y la noche resplandece como el día. Lo mismo te son las tinieblas que la luz». En 1331, el cabalista Rabí Meir ben Salomón, compuso un comentario del *Bahir* publicado más tarde en el anonimato bajo el título '*Or Haganuz*' («la luz oculta»). También en el *Zohar* (I, 17a) se habla del «fuego negro» del origen, pues «la oscuridad no irradia salvo cuando está sumergida en la luz...». Por su parte, Rabí Shim'ón ben Laquish enseña: «La Torá... es un fuego blanco, grabado por un fuego negro». En la mística de la Cábala judía el viaje hacia la *shoresh ha-shorashim* o «raíz de raíces», como llaman los cabalistas al Nombre Inefable o Tetragrama, es un proceso por el que se avanza de la luz visible a la luz invisible llegando hasta el símbolo de la noche, que para san Juan de la Cruz: «Es... como si se le abriese una clarísima puerta, y por ella viese una luz, a manera de un relámpago, cuando en una noche oscura súbitamente esclarece las cosas...» (*Subida*, II, XXIV, 5).

Pues esta claridad reveladora puede producirse perfectamente en la

24. HEIDEGGER, M., *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona: Ariel, 1983, p. 134.

25. FINK, E.; HEIDEGGER, M., *Seminar Wintersemester*, 1966-1967. Cf. FINK, E.; HEIDEGGER, M., *Heráclito*, Barcelona: Ariel, 1986, p. 192.

oscuridad (*lux in tenebris lucet*); es la mirada imposible que nos recuerda la «oscura tiniebla» de san Juan de la Cruz o la «Luz de Dios, Sombra divina» de Shabistarí. Esta luz es la *Faz oscura de Dios*, su abscondidad, Dios en su trascendencia y su ocultación, el sueño y la visión del esoterismo. Se aparece como la imagen misma del *sol de medianoche*, la imagen llevada y devuelta hacia la más profunda interioridad del alma, visión mística con «los ojos cerrados» (conforme a la raíz *myô* = cerrar los ojos). Según el carmelita la fe es «noche oscura para el alma, cuanto más la oscurece más luz le da de sí» (*Subida*, II, III, 4). Ad Reinhardt, como si de la «Noche luminosa» (*shab-i rushan*) de Shabistarí o del «rayo de tiniebla» de san Juan de la Cruz se tratase, comenta de sus *Pinturas negras*: «Todas las distinciones desaparecen en la oscuridad / La oscuridad es el resplandor numinoso [...]» «Sombra de lo espiritual [...] ascensión mística –“la tiniebla divina”– “oscuridad luminosa”»,²⁶

Las *Pinturas negras* de Rothko y de Reinhardt nos hacen pensar que el arte es una experiencia a la vez de revelación y ocultación, un estado latente de expectación, como el tiempo de la Completa Ocultación (*al-ghaybat al-tamma*) del Imâm oculto del shî'ismo. Si en el judaísmo, el Dios concebido como 'En-sof no se revelaría si no fuera por sus diez determinaciones o *sefirot*, en el shî'ismo no lo sería sino gracias al Imâm, pues en él aparece la Faz que el *Absconditum* presenta al hombre (*Deus revelatus*), la que soporta los atributos «antropomórficos». El Imâm es el polo místico (*quthb*), el que permite la teofanía, puesto que es su Forma teofánica: la Faz de Dios hacia el hombre y la Faz del hombre hacia Dios.²⁷ Según la teología de los Imâmes, el Ser divino trasciende absolutamente toda inteligencia, imaginación o pensamiento; en su Ser Absoluto, Dios permanece como el Trascendente inconcebible que no puede ser descrito ni aprehendido sino en los términos con los cuales Él Se describe a Sí mismo a través de Sus revelaciones.²⁸ Se distinguen

26. REINHARDT, A., «Dark», «Oneness», en *Art-as-Art. The Selected Writings of Ad Reinhardt*, ed. de Barbara Rose, Berkeley-Los Ángeles: University of California Press, 1991, III. «The Black Paintings», pp. 90, 105.

27. Según los Imâmes: «Nosotros somos la Faz de Dios». Corresponde a la expresión de Maestro Eckhart: «El ojo con el cual veo a Dios, es el mismo ojo con el cual me ve Dios» (*Pr.* 12). Así, afirma el I Imâm, 'Alî: «Nosotros somos el A'raf; Dios no es cognoscible si no es por vía de nuestro conocimiento», es decir, si no es con la condición de conocerle por medio de los Imâmes o de los Catorce Inmaculados. Para las fuentes originales de los Imâmes, cf. al-KULAYNÎ, *al-Usûl min al-kâfi*, ed. J. Mustafawî con trad. persa, 4 vol., Teherán, s. d. Cf. a su vez CORBIN, H., *Face de Dieu, face de l'homme. Herméneutique et soufisme*, París: Flammarion, 1983, pp. 237-310.

28. Razón por la cual el término «cosa» (*shay'*), de una neutralidad máxima, puede ser aplicado al Dios *per se*, desconocido e indeterminado, lo Absoluto en su absolutidad. Ibn 'Arabi, que también lo emplea en relación al «ente inmutable» (*'ayn thâbita*), lo llama «lo más indefini-

así dos planos ontológicos del Ser divino: por una parte, el plano de la Esencia, indescriptible, inconcebible, más allá de toda inteligencia, intuición o pensamiento, el plano del Incognoscible, de Dios en su abscondidad vertiginosa y no manifiesta; por otra, el plano de los Actos realizados por los Órganos de Dios que son los Imâmes, es decir, en tanto que Instrumentos susceptibles de dar a conocer a las criaturas lo que de Dios puede ser conocido; es el plano del Dios manifiesto, del Desconocido que aspira a ser conocido.²⁹

La experiencia mística es una experiencia de la noche, una comprensión oscura que toma al negro como su color. Como ejemplo, en el shî'ismo se habla de la noche del esoterismo, *bâtin al-bâtin*, lo esotérico de lo esotérico, allí donde reside el *Absconditum*, el Irrevelado, el Fondo Divino Esencial (*Kunh al-Dhât*). El Imâm es el *Polo místico* (*Qutb*) que media entre el *Absconditus* y el hombre, puesto que Dios es a la vez *al-Zâhir al-Bâtin*, el Manifiesto y el Oculto, el Exterior y el Interior, el Perceptible y el Imperceptible. La figura teofánica (*Deus revelatus*) se establece por medio del Imâm, «guía espiritual» portador de la luz en la noche del esoterismo. La forma humana del Imâm es la manifestación de lo indecible, de lo que excede toda forma. En tanto que forma epifánica (*mazhar*), el Imâm es la forma misma bajo la cual el hombre puede aprehender lo divino, dado que la relación entre Dios y el hombre es esencialmente una *bipolaridad*. El hombre no puede conocer, adorar, amar, más que un Dios relativo a él. El Dios en sí, el *Absconditum*, «no contempla» al hombre. Sin la revelación del Imâm, el mundo se halla en la *ghaybat*, en el tiempo de la «Gran Ocultación», el tiempo presente, el de *al-Mahdî*, el XII «Imâm oculto».³⁰ En el shî'ismo hay una razón escondida en la Ocultación que no será revelada hasta el Fin de los

do de lo indefinido» (*min ankar al-nakirât*). Abû Bakr e Ibn Arabî usan la expresión *huwa lâ huwa* («Él, no Él»), la complementareidad existente entre lo invisible y lo visible. En el judaísmo correspondería al vocablo *Hahuw'a* («Aquél»), palabra poética del Inefable. Cf. AMIR-MOEZZI, M. A., *Le Guide Divin dans le shî'isme originel. Aux sources de l'esotérisme en Islam*, Lagrasse: Verdier, 1992, pp. 114 ss. Véase a su vez, CHITTICK, W. C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989, pp. 11-12.

29. El punto de partida es el conocido *hadîth qudsî* inspirado por Dios: «Yo era un Tesoro oculto y quise ser conocido. Por eso he creado a las criaturas, a fin de ser conocido por ellas».

30. Tal ocultación lo es para aquellos que no tienen «necesidad» de Dios. Pero hay otros para los que el «Imâm oculto» a los sentidos permanece presente en el corazón, es decir, visible a los sentidos espirituales. Visible o invisible, reconocido o *incognitio*, el Imâm no deja de ser el *polo místico* (*qutb*) del mundo. Cf. AMIR-MOEZZI, M. A., *op. cit.*; y también SACHEDINA, A. A., *Islamic Messianism: The Idea of the Mahdî in Twelver Shi'ism*, Albany: SUNY Press, 1981.

Tiempos, con el retorno del Mahdî, y que –según el VI Imâm, Ja'far al-Sâdiq– «es una Causa de la Causa de Dios, un Secreto del Secreto de Dios, un Misterio del Misterio de Dios; cuando sabemos que Dios es Sabio, estamos convencidos de que todos Sus actos contienen la misma sabiduría aunque ésta permanezca oculta». ³¹ Así el Imâm oculto es el Pleroma de los Imâmes, simbolizando aquello que no puede decirse ni mostrarse: el *Deus absconditus*.

5. El espejo opaco o la faz oscura de Dios

En el Islam la teología negativa o *via negationis* (*tanzîh*) ³² es la vía media que queda expresada en la confesión de fe islámica, «sólo hay un Dios» (*Lâ ilâh illâ-l-Lâh*), que representa en su primer término (*lâ ilâh*, literalmente no hay Dios; es el abismo del *ta'tîl*) la negación absoluta, o sea, el *Deus absconditus*; mientras que en el segundo término (*illâ-l-Lâh*: sino Dios; es el abismo del *tashbîh*) representa la afirmación absoluta: el *Deus revelatus* (*Non Deus / nisi Deus*). Por tanto, la inteligencia primera reconoce que Dios está allende y que ella se constituye en la mismidad (*ipseitas*), que puede ser dada a conocer a los hombres: el misterio del Dios mostrado. El *tanzîh* (la transcendencia, la abstracción), a diferencia del *tashbîh* (el antropomorfismo, lo figural), preserva a Dios de toda referencia sensible, de toda representación, lejos del alcance de la mirada, en la oscuridad, incognoscible, densa, impenetrable. La abstracción pictórica sigue un proceso semejante.

31. Apud AMIR-MOEZZI, M. A., *op. cit.*, pp. 278-279.

32. La teología apofática del shî'ismo ismâ'îlî y duodecimano excluye todos los atributos de Misterio de los Misterios (*Ghayb al-Ghuyûb*). Así, el Señor dice a Moisés: «Tú no me verás», *lan tarâni* (Corán 7:139). Es el grado del En-sí divino, de la Unicidad del Uno absoluto, que no tiene nombre, ni descripción, ni calificación, ni atributo. A veces este grado se designa como el Ser absoluto (*wujûd-mutlaq*), realidad que no está condicionada por nada, absuelta también de la absolución que hace aún de la calificación una traba. Se niega al Ser divino toda relación con el mundo. La meditación mística tiende a la Unidad divina absoluta (*al-ahadiyya*), que exige la negación, la depuración o el rechazo (*tanzîh*) de todo atributo y toda relación. La representación de Dios puede ser *tanzîh* o *tashbîh*, o una combinación de ambos. La teosofía mística de Ibn 'Arabî diferencia entre la indeterminación pura (*itlâq*), el Absoluto indeterminado e incognoscible, el *Absconditum*, y *al-Rabb*, el Señor personal, el *Deus revelatus*, el único del que el hombre puede hablar. Puesto que solo este último puede ser conocido por la criatura, Ibn 'Arabî habla de esta tristeza que pide desde las profundidades inescrutables de la Deidad, la Nostalgia divina, un «Suspiro de Compasión» o «suspiro de Compadecimiento» (*Nafas Rahmâni*). En la teosofía ismâ'îlî es el nombre *Al-Lâh*, la primera inteligencia del Pleroma (la creación del Pleroma o teofanía primordial, el *Ibdâ'* akbariano).

Los teósofos místicos ('*urafâ*') denominan la esencia inefable del *Absconditum* como la Esencia divina incalificable, inexpressable, la Ipseidad Oculta del Misterio (*huwiyya ghaybiyya*), la Esencia de la Unidad solitaria (*dhât ahadiyya*),... En el pensamiento teosófico de Ibn 'Arabî el aspecto más incognoscible del *Absconditum* es designado como la Esencia absoluta e incondicionada (*Dhât, Dhât Allâh*), el Misterio absoluto (*ghayb mutlaq*) o Misterio del Misterio (*ghayb al-ghayb*) que trasciende toda relación, toda manifestación y toda determinación, y que permanece inaccesible, incognoscible e indecible. En el sufismo y el shî'ismo, así en Hâjj Muh. Karîm-Khân Kirmânî, es el *Kunh al-Dhât*, el Fondo Divino Esencial, el supraesencial, el *hyperousion*³³ (el *Urgrund* de M. Eckhart); mientras que *al-ahadiyya*, la Unidad (No-Dualidad) de la Esencia divina absoluta, indivisible e indiferenciada, incognoscible, corresponde al En-sí divino, el Ser absoluto de Ibn 'Arabî. El gran sabio persa Nasîr al-Dîn al-Tûsî plantea una ontología paradójica del Uno originario más allá del Ser y según la cual lo que es manifiesto es lo inmanifiesto mismo, lo indecible, esto es, la ipseidad divina: es la «imposibilidad de establecer lo que Dios es», puesto que «Él es Él y no Él, pues Él es Él».³⁴ Este Principio Solitario que es el Uno absoluto (*al-Haqq*),

33. Para algunos metafísicos ismâ'îlies, así como para Qâdî Sa'îd Qummî, el origen de la realidad no es el Ser Puro, sino el dador del Ser o la Unidad (*muwahhid*), que está por encima de todos los conceptos, incluso del de ser. Es el *Deus absconditus*, el Supra-Ser, cuyo primer Acto es *kun* (lat. *esto*), el dar la existencia a todas las cosas. La unidad del Ser reside así en el origen mismo de la existencia universal. En su doctrina de la unidad trascendente del Ser, Mullâ Sadrâ Shirâzî coloca al Principio incluso por encima del Ser, grado del Ser puro. En su obra principal, el *Asfâr*, lo que se llama Ser es, en su estado supremo, no sólo absoluto, sino también libre incluso de la condición de absolutidad. Es el *hyperousion* para el que incluso el término de Ser Puro o Absoluto se usa sólo simbólicamente y como ayuda para que la mente pueda referirse a él. Corresponde al primer modo de considerar el ser según Nasîr al-Dîn al-Tûsî, el Ser en cuanto *lâ bi-shart*, el Ser en Sí mismo no condicionado, la Ipseidad Divina en su estado absolutamente incondicionado que trasciende a toda determinación: es la metáfora supraontológica del Misterio de los Misterios, la Realidad Absoluta y Última considerada sin tener en cuenta el mundo de la manifestación y la determinación.

34. «Él» (*Huwa*) es el el nombre sin nombre de la ipseidad del Principio supremo infinito y eterno (el Uno paradójico). Se plantea aquí la no-identidad radical entre «Él» y «Él», la contradicción que funda la identidad. «Él» es el Nombre del Indiferenciado, del más allá del Principio de Razón, el Uno indecible más allá de toda determinación, unidad absoluta del sujeto absoluto. El Uno absoluto (*al-Haqq*) se halla Solo, Solitario; no es posible calificarlo mediante atributos que se sobreañadirían (a Él), negando así su Soledad. Puesto que su esencia es incognoscible, la totalidad de los Nombres derivados no puede anunciar su Esencia (*Dhât*) sacrosanta. La palabra «Él» anuncia el trasfondo de su hiperesencia despojada de la totalidad de las dimensiones de lo múltiple. Cf. NASÎR AL-DÎN AL-TÛSÎ, *La Convocation d'Alamût: Somme de philosophie ismaélienne*. («*Rawdat al-taslîm*» (*Le jardin de la vraie foi*), ed. de Ch. Jambet, Lagrasse-Paris: Verdier/UNESCO, 1996, c. 1, 3, pp. 127-128. Véase a su vez RAJAB BURSÎ, *Les Orients des lumières*, trad. de H. Corbin; ed. de P. Lory, Lagrasse: Verdier, 1996, c. 15, pp. 97-100.

recuerda al *Deus solus*, al Dios Solitario de los gnósticos valentinianos, el Padre solo (*monos*) y Uno, el Padre ingénito anterior a toda creación, que descansa en sosiego, solitario en Sí. En la teosofía ismâ'îlî de Abû Ya'qûb Sijistânî o de Al-Husayn ibn 'Alî, este Principio inefable es el Principio originador (*Mubdi'*)³⁵ o instaurador del ser, Supra-Ser o Pre-Ser, más allá del ser pero fuente del ser. Es el Uno que excede toda definición, la deidad oculta en su «unidad», el Uno inefable y supraesencial, unidad divina primordial que permanece en su «Nada» anterior a toda emanación; es el Uno primordial, sin esencia ni forma, que es el Misterio de los Misterios (*Ghayb al-Ghuyûb*), «aquel al que no puede alcanzar el más osado de los pensamientos».³⁶

De ahí que se hable, tanto en Ibn 'Arabî como en la gnosis ismâ'îlî, del *Dios de la Tristeza y la Nostalgia*,³⁷ del *Theós ágñostos* que aspira a revelarse desde su fondo íntimo y oculto. Para la teosofía neoplatónica ismâ'îlî, la divinidad suprema no puede ser conocida, ni siquiera ser nombrada como «Dios»; *Al-Lâh* es un nombre que de hecho se otorga al Primer Originado, al *Prôtoktistos* o Arcángel-Logos.³⁸ Este nombre expresa, pues, la tristeza, la nostalgia que aspira eternamente a conocer al Principio³⁹ que eternamente le

35. Cf. ABÛ YA'QÛB SIJISTÂNÎ, *Le dévoilement des choses cachées (Kashf al-Mahjûb). Recherches de philosophie ismaélienne*, ed. de H. Corbin, Lagrasse: Verdier, 1988 [1949, 1979].

36. Cf. CORBIN, H., *Trilogie ismaélienne*, reimpr., Lagrasse: Verdier, 1994 [1961]. Véase a su vez MUHAMMAD IBN SURKH AL-NÎSHÂPÛRÎ, *Commentaire de la Qasîda ismaélienne d'Abû'l-Haytham al-Jurjânî*, ed. de H. Corbin y M. Mo'in, Teherán-París: Département d'Iranologie de l'Institut franco-iranien («Bibl. Iranienne», 6), 1955.

37. El *Dios de la Tristeza y la Nostalgia* de Ibn 'Arabî y de la teosofía ismâ'îlî consiste en el presentimiento patético del misterio divino: la ipseidad divina no se «esencifica» más que en la negatividad, el estupor o la tristeza del primer Arcángel o Primera Inteligencia, al experimentar la impotencia de no poder alcanzar el en-sí de la divinidad, cuyo Nombre escucha como un eco, mientras él se la niega a sí mismo. Se convierte así, para todos los que procederán de él, en objeto de su deseo y su nostalgia.

38. Es la unidad de Dios propia del ismâ'ilismo, el Uno primordial o Creador en la obra de Abû Ya'qûb Sijistânî, del que el autor muestra que él *no es*, situándose más allá de todo atributo.

39. El Principio no es ni del ser del que se puede afirmar lo que es, ni del no-ser del que se puede enunciar negativamente lo que no es. La Primera Inteligencia es el *Deus revelatus*, a la vez velo y soporte del Nombre supremo *Al-Lâh*, nombre que corresponde a la Primera Inteligencia del pleroma. Para los pensadores shî'íes y algunos gramáticos árabes, el término *Al-lâh* procedería de la raíz *wilh*, que connota la idea de sentirse afectado por el estupor y la tristeza (como el viajero perdido en el desierto): *Ilâh* = *wilâh*. Análogamente, y a la manera de un ideograma, la escritura árabe permite leer en la palabra *ulhâniyya*, divinidad, la palabra *al-hân-niyya*, estado del que suspira o desea. Pues de hecho el nombre *Al-Lâh* se relaciona no con el Supra-Ser, el Principio incognoscible, sino con el *Deus revelatus*, es decir, el Primer Arcángel (*al-Malak al-muqâddas*, la Inteligencia Primera-Creada, *al-Mubda' al-awwal*, el Primer Originado o *Prôtoktistos*). Pero la teosofía ismâ'îlî no (o no sólo) habla así de la humanidad afligida

da origen: nostalgia del Dios revelado, es decir, revelado *para el hombre*, que aspira a reencontrarse a sí mismo *más allá* de su ser revelado. *Inescrutable misterio intradivino, al que sólo es posible referirse por alusión*, pues carece de atributos y del que no podemos saber sino lo que él revela de sí mismo en nosotros. La propia etimología del nombre divino es interpretada por la gnosis ismâ'îlî como la raíz que expresa su ipseidad demorada en la soledad original e indecible, significando la Tristeza y la Nostalgia, el dolor que paraliza y que ocupa el ser por completo. La tristeza de Dios es el precio de su manifestación en la Inteligencia.⁴⁰ Un «Dios patético»⁴¹ es un Dios tal que la pasión es eternamente el secreto de su esencia. La resurrección, a través de la figura del Mahdî, espera poder colmar *en un futuro* el abismo existente entre el silencio y la palabra instauradora, entre el Silencio y el Primer-instaurado (*mubda'-i awwal*). El ser comienza en la sombra y no en la luz, en la negrura de una pérdida cuyo objeto mismo está eclipsado.⁴²

Es el Dios innombrable. Las gnosis griegas, fundándose en la objetividad del nombre, dan como razón del anonimato de Dios el que un ser, por el mero hecho de ser nombrado, es creatura del que le ha nombrado. «Dios no tiene nombre alguno, pues quien tiene un nombre es creatura de otro».⁴³ De forma semejante, en las secciones propiamente especulativas del *Veda* tienen tendencia a poner el acento no en el demiurgo sino en «algo» que está más allá de él y a lo que los textos designan sólo con el pronombre neutro *tad*, «Aquello». Ya un himno sacado del *Rigveda-Samhitâ* dice que «Aquello» estaba solo (*ekam*, «único») en el principio (Rs: 10.129.2) y deja entrever que Prajâpati (dios masculino) no era más que una hipótesis de este principio

que suspira por Dios, sino del propio Dios revelado (el único Dios del que puede hablar el hombre), por tanto no sólo del Dios por el que el hombre suspira, sino del que es en sí mismo Suspiro, el Arcángel primordial, nostálgico del conocimiento de su generador, el *Mubdi'*, que le es incognoscible excepto como conocimiento de sí, puesto que él es precisamente la revelación del *Mubdi'* a sí mismo.

40. Cf. JAMBET, CH., *La grande résurrection d'Alamût. Les formes de la liberté dans le shî'isme ismaélien*, Lagrasse: Verdier, 1990, pp. 218 ss.

41. Sobre el «Dios patético» de Ibn 'Arabî, cf. CORBIN, H., *L'Imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, 2ª ed., París: Gallimard, 1958, 1977, pp. 92 ss. Véase a su vez JAMBET, CH., *ibid.*, que habla de «un sentimiento muy vivo de la melancolía divina», pp. 217 ss.

42. Sobre la teosofía ismâ'îlî cf. HALM, H., *Kosmologie und Heilslehre der Frühen Ismâ'îliya. Eine Studie zur islamischen gnosis*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1978; *Die islamische Gnosis. Die extreme Schia und die 'Alawiten*, Zurich-Munich, 1982. STERN, S. M., *Studies in Early Persian Ismâ'ilism*, Jerusalén-Leiden: Brill, 1983. STROTHMANN, R., *Die Zwölfer-Shî'a. Zwei Religionsgeschichte Charakterbilder aus des Mongolenzeit*, Leipzig: Harrassowitz, 1926; *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Gotinga, 1943.

43. *Sophia Jesu Christi*, ed. Till, 209 (84) 10 ss. Cf. ORBE, A., *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, op. cit.

misterioso. Simultáneamente el *Atharvaveda-Samhitā* recupera esta terminología y la precisa, identificando *tad ekam*, «el misterio-único», con el *brahman*, el Uno absoluto primigenio, ser supremo imaginado ya como el gran «ello» neutro. Este principio trascendente es lo real absoluto, el *Brahman*, la Única Realidad, el Absoluto impersonal,⁴⁴ el Ser Supremo desconocido: «Él no es concebible y no es inconcebible, es concebible e inconcebible a la vez», se alcanza entonces el Brahman libre de parcialidad.⁴⁵ Cualquier intento de definir lo Uno, a partir de lo que creemos ver y conocer a nuestro alrededor, es falaz. A la larga, ninguno de los atributos con que normalmente describimos el mundo fenoménico puede aplicarse al Brahman Absoluto: Brahman carece de atributos, *nirguna Brahman*, no es ni esto ni aquello (*neti neti*).⁴⁶ Porque lo absoluto Uno existía ya *antes* de la creación, *antes* del mundo, y tuvo que ser ya entonces perfecto. También para Lao Tzu, el *Ser Supremo, Tao*, es sin nombre y con nombre a la vez, no puede tener nombre adecuado porque ningún nombre es capaz de abarcar su ser infinito, que vive secretísimo en las profundidades abismales de su eterna soledad: «Profundo y secreto, en Él está la esencia, y esta esencia es muy real y verdadera» (c. 21^b). «Es lo más arcano de todos los seres» (c. 62^a). «Es oscuro y anónimo» (c. 41^o). En una expresión metafórica semejante a la *Noche luminosa* de Mahmud Shabistari: «El *Tao* es un ser oscuro y luminoso [...] en su interior se halla la esencia [...] Se le considera *Padre* (Principio) de todos los seres» (21^b).⁴⁷

Se trata de una visión apofática, del abismo inevitable que separa al hombre de Dios, el cual se halla a la otra orilla del océano inmenso, del lado de lo inefable, *separación trágica de Dios*. Ante ello sólo cabe el desierto de la ascesis, la noche mística como camino, como necesidad espiritual. En este

44. El contenido del *Brahman* es inefable: es el Ser puro y sin modo (como el *ohne weise*, Dios sin modo eckhartiano), esencia infinita, omnisciente, omnipresente, eternamente pura (*shuddha*), despierta (*buddha*) y libre (*mukta*), eternamente inmutable (*kūṭastha*), desnuda de formas, de partes, de atributos (*nirviśhesa*, *nirguna*).

45. *Brahmabindūpanishad*, 6. Esta *Upanishad* tiene por fin el enseñar la vía que permite al alma individual reconocer su verdadera esencia y saber que ella es el Supremo Brahman, inefable, indiferenciado, que el «bindu» simboliza. A su vez, en la *Bhagavad Gītā*, al Brahman: «Se le llama el Imperecedero, el No-Manifiesto; es a Él al que se proclama como el fin supremo» (VIII, 21).

46. «Por ello he aquí el principio (sobre el *brahma*): “Ni así; ni así tampoco” (*na iti, na iti*: lit. no así, no así; fórmula de la ininteligibilidad e inefabilidad del último ser). Pues nada hay más alto que esto, que el que se diga: “No es así”», *Bṛihadāraṇyaka Up.*, II, 3, 6. Cf. ILÁRRAZ, F. G., *Libros Sagrados de la India. La Upanishad del Gran Bosque (Bṛihad. Up.)*, Univ. Pontificia de Salamanca, 1988, p. 104.

47. También coincide el taoísmo con el gnosticismo en esta denominación. Cf. el capítulo dedicado por A. ORBE al tema *Dios-Padre*, *op. cit.*, I/1, pp. 101 ss.

desconocimiento que comporta la esencia de Dios, nace la *docta ignorantia* de que nos habla san Agustín. Se puede concebir así el *abditum mentis*, la *ocultación del alma* de san Agustín y de Nicolás de Cusa, o bien el *Abgrund* de Maestro Eckhart. Para este último la divinidad, entendida como *Deitas* o *Gottheit*, es el fondo inconcebible, inexpressable, el «desierto silente de la divinidad».

Es el Dios indecible, invisible, impalpable, que «[...] reintegra al hombre a las tinieblas primeras del ser, a la soledad desnuda frente a Dios; un Dios que ha juzgado desde sus abismos inescrutables, casi como el Dios desconocido».⁴⁸ La pintura abstracta ha convertido el despojamiento de la imagen (*Entbildung*)⁴⁹ en el rastro de esta mirada imposible, que se aleja irremediablemente del objeto de su visión y de su deseo. Es la metáfora de *Dios ocultando su Rostro*⁵⁰ de Isaías 8,17, que define la actitud del hombre ante el misterio metafísico: «Y esperaré a Yahvé, que oculta Su rostro a la casa de Jacob». También en la gnosis shî'í se contempla esta visión oculta de Dios. Así, Ja'far al-Sâdiq afirma: «Nuestra causa es un secreto (*sirr*) dentro de un secreto, el secreto de algo que permanece oculto (*sirr mustasirr*), un secreto que sólo otro secreto puede enseñar; es un secreto sobre un secreto (*sirr 'alâ sirr*) que está velado por un secreto».⁵¹

Las *Pinturas negras* de Reinhardt y de Rothko parecen dar cuenta de este Dios oculto (*haster panim*), Dios del Silencio absoluto (*Shadday*) «cuyo Ser no se puede concebir sino a partir de las raíces huidizas de la Nada».⁵² Espacio desértico de la mirada, de desamparo, de inanición espiritual temporal anterior al resurgir de la luz. La sequedad es un estado enfermizo, que no puede ser duradero, es una prueba que pone al ser humano en los límites de la *mors mystica*, de la muerte espiritual; es la *fanâ' fillâh*, la «resorción en Dios» o aniquilación de *sí mismo* (*en Dios*) del sufismo. Así, en Ibn 'Arabî: «lo serás todo cuando hagas de ti nada». En la mística del hasidismo corres-

48. ZAMBRANO, M., *El hombre y lo divino*, Madrid: Siruela, 1991 [1955], p. 165.

49. Según ORÍGENES (C. *Cels.*, VI, 63-64), Dios no participa de figura, ni de color, ni de movimiento, ni esencia (*ousía*), pues trasciende todos estos conceptos. Principio invisible (*anousion* = sin ser) que comporta la *aphairesis* de la imagen.

La abstracción como *apóphasis* queda ejemplificada en los términos de IBN 'ARABÎ: «La incapacidad de percibir, es ya percepción [...] y esa es la forma más elevada de decir: de su conocimiento resulta el silencio...» Los engarces de la sabiduría (*Fusûs al-hikam*), II. (El subrayado es mío).

50. Cf. NEHER, A., *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, París: Seuil, 1970, pp. 59-60.

51. Apud CORBIN, H., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 2ª ed., 4 vol., París: Gallimard, 1978 [1971-1972], vol. 1. «El shî'ismo duodecimano», L. I, c. V, pp. 188 ss.

52. *L'exil de la parole...*, op. cit., pp. 50-51, 76, 145-146.

pondería a la idea de la *debequt*, la «comunidad con Dios», según la cual se considera que cuando un hombre acerca su pensamiento a la raíz de la Torá, el proceso de *yihud* («unión») que se cumple por la *debequt*, transforma el Ego (*'aní*) en Nada (*'ain*). La Nada oculta, viejo símbolo de la Cábala para designar las profundidades de la divinidad, toma nuevo vigor en el maestro hasídico Rabí Baer de Meseritz. Asimismo, afirma María Zambrano: «El sujeto necesita de un vacío para que su pensamiento nazca, heroicamente, como en un sacrificio, al trascender verdadero».⁵³ Aniquilación o extinción mística de sí mismo y sacrificio de la imagen, puesto que la auténtica mirada es la que se libra del propio deseo de ver, exégesis y ascesis de la mirada, despojamiento del sujeto y vaciamiento de la imagen.

6. La paradoja de representar lo invisible

Se plantea así la unión extática misma, en la que Dios aparece como incognoscible ante el mismo desconocimiento del místico. Hace falta, según el Maestro Eckhart, «com-prender a Dios como modo sin modo (*ohne weisse*), como ser sin ser, pues él no tiene modo» (*Pr.* 71). Por ello es necesario abstraerse de las imágenes, buscar la imagen desnuda de Dios, la verdadera luz (de Dios) que es Nada, la imagen despojada de imagen (*Entbildung*).⁵⁴ ¿De qué imágenes? De todas las imágenes creadas, con tal de llegar al desierto de la imagen, allí donde la *Faz oscura de Dios* cobra su forma en la disolución de la propia imagen: la imagen «supraesencial» en la cual el fondo del alma se asimila al esplendor inefable del Verbo increado. Este desierto de la mirada comporta la esencia despojada de la imagen, la imagen como presencia de la ausencia. Por ello afirma Eckhart: «Mantente apartado de todos los pensamientos, palabras y obras, de todas las imágenes del entendimiento y queda vacío y libre de toda representación [...] Dios actúa sin intermediario y sin imagen [...]»⁵⁵

El fin común a la teología apofática y a la pintura abstracta espiritual consiste en proponerse *hacer visible lo invisible* con tal, pero siempre desde el vacío de la representación que el *fondo desfondado* del Dios incognoscible comporta. En la obra del místico persa Faríd al-Dîn 'Attâr, el Peregrino que

53. ZAMBRANO, M., *Notas de un método*, Madrid: Mondadori, 1989, p. 79.

54. Cf. WACKERNAGEL, W., *Ymagine denudari. Étique de l'image et métaphysique de l'abstraction chez Maître Eckhart*, París: J. Vrin, 1991.

55. Este Dios que es la «imagen sin imagen» aparece ya en *Poimandres* (V,1): «... Él engendra, pero él mismo no ha sido engendrado, no se nos ofrece en imagen sensible, pero es él quien da a todo una imagen sensible».

llega ante el arcángel Gabriel, afirma: «Tu alma es el sello del misterio del Invisible».⁵⁶ Ciertamente, el Dios invisible no puede ser representado por imagen alguna. La obra de arte se mantiene así suspendida en la región del No-saber, del Uno indecible, que es el ausente de la Forma donde se manifiesta. El *Cuadrado negro* de Malévitch o las *Pinturas negras* de Rothko y de Reinhardt descubren este fondo desfondado, el *agujero negro*, la *oscura comprensión del origen*.

En el *Zohar* se representa el proceso que se desarrolla en el seno de la *sefirah* suprema, designada aquí como el esplendor o el éter primordial alrededor del 'En-sof. En numerosos textos cabalísticos del siglo XIII se habla de una llama oscura ('*or mit'alle*), la luz que se oculta totalmente, que surge del dominio más íntimo del misterio inefable del 'En-sof.⁵⁷ De ahí la imagen del maestro del hasidismo Rabí Nahman de Bratislava quemando uno de sus libros como para dar cuenta de un cierto punto en el seno de la *luz oculta* del 'En-sof en el que la esencia divina, o «luz», se eclipsa. En el *Zohar* (II, 269a): «Esta luz, totalmente incognoscible para el pensamiento supremo que brilla a partir de ella, se llama 'En-sof». A causa de esta retirada en las profundidades circundantes del 'En-sof, un espacio queda vacío, en medio. En relación al 'En-sof infinito, este espacio no era más que un punto infinitesimal, pero en relación a la creación, era todo el espacio cósmico. Idea que remite a una de las teorías más significativas de la Cábala judía, desarrollada por Isaac Luria, y que tanto había interesado a Barnett Newman.⁵⁸ Se trata de la teoría cosmológica del *tsimtsum*, concepto que significa «concentración» o «contracción»,⁵⁹ mejor traducido por «retirada» o «retramiento» de Dios sobre Sí mismo, anterior a cualquier emanación y que comporta el descenso al lugar más recóndito de Su propio Ser, a Su fondo más íntimo, liberando un espacio primordial (el vacío del *tehiru*) para que pueda tener lugar el proceso de la creación. Consiste en un repliegue de Dios dentro de Sí mismo concebido en términos de un Exilio, de un desterrarse a Sí mismo de Su totalidad hacia una profunda reclusión, dejando un «espacio vacío» (*halal hapanui*) o nada, que lleva finalmente a la separación absoluta entre el hombre y Dios, puesto que Dios está ausente del mundo. Este proceso dio lugar a que el mundo permaneciera en la oscuridad. Simone Weil afirma de

56. FARÎD AL-DÎN 'ATTÂR, *Le Livre de l'épreuve (Musibat-nâmah)*, ed. de I. de Gastines, París: Fayard, 1981, c. I, p. 31.

57. Cf. SCHOLEM, G., *Ursprung und Anfänge der Kabbala*, 1962. Trad. ingl.: *Origins of the Kabbalah*, Princeton (New Jersey): Princeton University Press, 1987, pp. 336 ss.

58. Cf. HESS, T. B., *Barnett Newman*, texto del catálogo (Nueva York: M.O.M.A., 1971, p. 84).

59. Cf. SCHOLEM, G., *Major Trends in Jewish Mysticism*, op. cit., c. VII.

forma similar: «Dios sólo puede estar presente en la creación en forma de ausencia». «En cuanto totalmente vacío de Dios, este mundo es Dios mismo». «Ahí está el misterio de todos los misterios». Y en términos parecidos a los de Maestro Eckhart: «Hay que estar en un desierto. Pues aquél al que hay que amar está ausente».⁶⁰ Dios concebido como un mar abisal o un desierto, como ausencia infinita. Es semejante a la significación simbólica de la noche de la Pascua judía,⁶¹ en la que Dios, cuyo Ser está «murado» en su Medianoche, oculta su Rostro.

Se trata de fijar la mirada hacia esa Unidad del Dios inefable, del Misterio insondable, mirada que habita en el desierto de la imagen. Como escribe Maurice Blanchot a propósito del Dios de Pascal: «En el centro de la tragedia, está pues Dios oculto».⁶² Puesto que cuando el hombre se acerca a la proximidad del dominio sagrado de la Realidad (la Faz oscura de Dios), tal como anota Shams al-Dîn Lâhijî, la luz deslumbrante que surge le parece *negra*. «El signo de lo que es invisible –según el gnóstico ismâ'îlî Abu'l-Haytham al-Jurjânî– testimonia en lo visible y conduce finalmente a la Visión».⁶³ Por ello afirma Farîd al-Dîn 'Attâr: «Has de saber que el mundo visible y el mundo invisible, es él mismo [...] Nadie tiene la posibilidad de verle. Los ojos son ciegos, aunque el mundo esté iluminado por un sol brillante [...] ¡Tú que estás oculto en lo que está oculto!».⁶⁴

El arte se muestra así como una experiencia de revelación que se sostiene en la paradoja de fijar la visión en lo invisible, experiencia simultánea de revelación y de ocultación. Así lo concibe el propio Rothko: «La herramienta más importante que el artista utiliza durante su práctica constante es la fe en su capacidad de producir milagros cuando se necesitan [...] La pintura debe ser para él, como para cualquier otro espectador posterior, una revelación...».⁶⁵

La tradición oral de la Cábala afirma que la razón de la existencia es que «Dios deseaba contemplar a Dios». Hubo, pues, previamente una no-existencia en la que, según la mística del *Zohar*, «*el Rostro no contemplaba al Rostro*». En un acto de voluntad totalmente libre, Dios extrajo de su lugar al

60. WEIL, S., *La gravedad y la gracia*, op. cit., p. 147.

61. El *Séder* concibe a Dios como el Único ausente. Representa, en la liturgia judía, lo que el tema de la *Faz oculta* significa en la Biblia: una apuesta por el silencio de Dios.

62. BLANCHOT, M., *L'entretien infini*, París: Gallimard, 1969, p. 146.

63. Cf. NÂSIR-I KHUSRAW, *Le Livre réunissant les deux Sageses (Kitâb-i Jâmi' al-Hikmatayn)*, ed. de I. de Gastines, París: Fayard, 1990, p. 50.

64. FARÎD AL-DÎN 'ATTÂR, *Le langage des oiseaux (Mantiq al-tayr)*, ed. de M. Garcin de Tassy, Plan de la Tour (Var): Aujourd'hui, 1975, p. 4.

65. En *Possibilities*, nº 1, invierno 1947-48.

Todo Absoluto, 'En-sof, para permitir que apareciera un vacío en que pudiese manifestarse el espejo de la existencia. A este acto de *tsimtsum*, o contracción, alude el dicho rabínico: «*el lugar de Dios es el mundo, pero el mundo no es el lugar de Dios*». De ahí el espacio vacío de los cuadros de Malévitch y de Reinhardt: abismo inescrutable de la divinidad, el que deja Dios en su propio Exilio.

La *visión trágica* surge de la imposibilidad de representar ese Rostro que está más allá del alcance del conocimiento, horizonte oculto de lo incognoscible e inefable que conduce al *agujero negro* del cuadro. San Agustín lo resume en una bella expresión: «*Debemos creer, porque no podemos ver*».⁶⁶ La mirada de Rothko, Newman o Reinhardt se detiene, como la regla poética del *lisân ul-hâl*, «elocuencia muda» o «palabra dirigida al ser profundo», en ese territorio inexpugnado en el que Dios habita, *Dios como Silencio*, aquél que debemos *des-imaginar* puesto que –tal como sostiene Eckhart– no podemos saber lo que es. Viaje sin fin que exige, en el sufismo, una labor de pobreza espiritual absoluta (*faqr*), de aniquilación o extinción de sí mismo (*fanâ*); en la mística eckhartiana, de desprendimiento o vaciamiento de uno mismo (*Entworden*) y de la consiguiente des-imaginación espiritual de toda imagen (*Entbildung*), para finalmente experimentar la plenitud de la visión. Sólo así se alcanza a concebir el Dios absoluto e indeterminado que –según Juan Damasceno, Farîd al-Dîn 'Attâr o Ibn 'Arabî– es como un océano infinito, sin orilla; abstracción que configura la esencia contemplativa de la mirada, cuya representación simbólica es la del «abismo sin fondo», allí donde se extiende el océano abisal de lo inefable.

66. SAN AGUSTÍN, *Obras apologéticas*, 3ª ed., 1975, *De la fe en lo que no se ve*, c. II, p. 683, en: *Obras completas*, vol. IV, Madrid: B. A. C.